

Artículos científicos**Nociones relativas al concepto de fenómeno en Husserl y Heidegger*****Notions concerning the concept of phenomenon in Husserl and Heidegger***

Lic. Alejandro Jiménez Restrepo
Universidad Pontificia Bolivariana

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo fundamental el de esclarecer el concepto de fenómeno que atraviesa la investigación fenomenológica de Edmund Husserl y la ontología fundamental de Martin Heidegger. Para tal efecto, tomaremos las *Meditaciones cartesianas* de Husserl y la sección 7 de *Ser y tiempo*, de Heidegger, como su curso de verano de 1925 que lleva por título *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Desde este horizonte se tratará de mostrar el proceso de transformación del pensamiento fenomenológico, lo que comporta analizar la recepción que Heidegger hizo de la fenomenología de su maestro, y desde aquí señalar las similitudes y diferencias conceptuales y metodológicas entre ambos pensadores.

PALABRAS CLAVES: fenomenología; conciencia pura; *Dasein*; evidencia; encubrimiento; fenómeno

ABSTRACT

The fundamental objective of this article is to clarify the concept of phenomenon that crosses the Husserl's phenomenological investigation and the Heidegger's fundamental ontology. For this purpose, we will take *Cartesian Meditations*, by Husserl and the section seven of *Being and Time*, by Heidegger (1927) as its summer course: *Prolegomena for a history of the concept of time* (1925). From this horizon, we will try to show the process of transformation of phenomenological thought, which involves analyzing the reception that Heidegger made the phenomenology of his master, and from here, to point out the similarities and conceptual differences and methodologies between both thinkers.

KEY WORDS: phenomenology; pure awareness; *Dasein*; evidence; concealment; phenomenon

De la fenomenología trascendental a la analítica existencial

La pregunta por lo que dentro de la investigación fenomenológica se entiende por fenómeno es una pregunta que de inmediato habrá de remitirnos al significado de aquello que desde Edmund Husserl se dio a conocer bajo el título de fenomenología. ¿Qué es la fenomenología y cuál es su campo de investigación? Es sin duda una pregunta a la cual la presente investigación tiene como objetivo también resolver, y para este cometido es importante subrayar en primera instancia, que la fenomenología de Husserl, lejos de partir de cualquier teoría del conocimiento o de cualquier supuesto no aclarado a la luz de la razón lógica, estimativa y práctica, no es más que un esfuerzo por derivar todo conocimiento posible de la captación originaria de lo que en su programa denomina bajo el título del ir a las cosas mismas.

La fenomenología de Husserl, entiéndase bien, es un modo de investigación en la que de lo que se trata es de poner al descubierto el modo como el mundo que en principio está dado absolutamente, junto con los objetos de la cultura, como obras de arte, objetos ideales como los valores, recuerdos, y hasta la misma historia en general, se disuelven en estructuras fenoménicas, cuyos modos de aparición están subordinados a actos de conciencia, que en cuanto vivencias de un yo que percibe esto y aquello, y que vive en las más diversas series de recuerdos y de pensamientos, poseen todos estos modos de conciencia el carácter de la intencionalidad. Así lo subraya Husserl en la sección 14 de sus *Meditaciones cartesianas*:¹

Las vivencias de la conciencia se llaman también *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum* (1996: 80).

Para Husserl, todas nuestras experiencias ya sean estas de carácter ideal o real, todos los productos de la cultura según dice en la sección 38 de sus *Meditaciones cartesianas*, deben su respectiva constitución a la operatividad intencional de una conciencia cuyo modo de ser más originario es la de siempre estar dirigida a los objetos (*intentio*), al punto de que es impensable para el filósofo el que la conciencia sea un polo carente de contenido alguno, por lo que esta tiene como característica fundamental el de llevar consigo lo así percibido, recordado, fantaseado, juzgado, valorado etc. Y como la conciencia como ya veremos en un esbozo más a fondo no puede entenderse como un contenido vacío, aislado e independiente de sus objetos, entonces tendremos que afirmar con Husserl que el análisis intencional de los objetos es ya llevar a cabo una analítica universal de la conciencia.

La investigación fenomenológico-trascendental no es un quedarse mirando las cosas unilateralmente, ni mucho menos como ya advertimos, puede entenderse por fenomenología un método que, fundado en esquemas conceptuales tradicionales, y en supuestos y teorías que aquí hacen de prejuicios que predeterminan el resultado de la

¹ En adelante utilizaremos la abreviatura MC para referirnos a las *Meditaciones cartesianas*, de Edmund Husserl. Primera versión en alemán 1931, pero para efectos del presente trabajo en español hemos decidido tomar la traducción al castellano de José Gaos, publicada en 1996 por el Fondo de Cultura Económica.

investigación, intenta explicar una realidad concreta. Antes bien, lo que hay que poner de relieve es que la fenomenología trascendental de Husserl tal y como la asume en *Ideas I* (Husserl 2012) y más adelante en sus MC, es un modo de investigar que busca esclarecer la manera como los objetos se donan a la conciencia en sus diferentes modos de mostración originaria; es la actitud auténticamente filosófica por la cual mediante apercepción, podemos explicitar las capas que subyacen debajo de toda actividad categorial del yo, hasta el punto de que podemos llegar a mostrar el modo como detrás de toda experiencia del sujeto, hay unos actos intencionales, o mejor aún, un pensamiento que está en todo momento dando su respectivo rendimiento.

En el caso del ser del mundo, que por si acaso está anclado a la operatividad de un yo que solo en virtud de un cambio correspondiente de actitud puede ponerse al descubierto, es el resultado de un proceso de estratificación intencional, que va de la subjetividad constituyente de sentido a una instancia paulatina de objetivización, en el que se asume el mundo exterior o trascendente al flujo real de conciencia, como una experiencia objetiva que debe su constitución originaria a la actividad categorial de un yo; que según dice el profesor Andrés Felipe López en *Vida humana fenomenológica* (2015), no solo se nos revela este yo como el lugar en el que se da la constitución de toda experiencia imaginable, sino que también es un yo que tiende a despertar hacia una toma de conciencia cada vez más genuina tanto de sí mismo como del mundo;² mundo en el cual no pareciera estar encapsulado necesariamente en el sentido del estar-siendo-en heideggeriano, sino que más bien: mundo y ego trascendental en el sentido como lo define Husserl, están entretejidos en virtud de la intencionalidad en una unidad indisoluble por la que podemos aprehender la conciencia intencional como dice el profesor Josep Maria Bech, en su obra *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (2001), como una inmanencia ampliada, como una conciencia extravertida cuyo modo de ser originario es el siempre estar-afuera-de, abierta a un mundo que está hilvanado con ella en la unidad de aquello que Husserl entiende bajo el concepto leibniziano de mónada:

Del mismo modo, la conciencia solo es en cuanto a que se encuentra abierta al mundo, y por tanto ya no hay ni interioridad ni exterioridad alguna. Sólo hay un único tejido intencional que es indisolublemente el de la conciencia y del mundo (Bech 54).

Adviértase también que la idea de que el ego de las cogitaciones y el mundo, que en virtud de la denominada intencionalidad, permanecen entrelazados de cabo a rabo, rompe al pronto la crítica elaborada por Heidegger a su maestro, al acusar de solipsista su fenomenología trascendental; por lo que es sabido que para Heidegger el ego cartesianamente concebido es un yo que en principio, se revela según dice, como un yo aislado que por un lado, después viene a constituir el mundo, y por otro, pierde de

² Léase el final de la sección 2 de la obra del profesor López en la que resalta lo siguiente: “De tal modo entonces, la necesidad de la Lógica de la experiencia –como la definiré también más adelante–, de la Lógica intencional para esta investigación, radica en que su procedimiento, tal como lo hizo Husserl, nos lleva a ver toda la operatividad de un yo que se encuentra en un primer momento implícito o adormecido, pero que es susceptible de ser despertado teleológicamente hacia una toma de conciencia del mundo y de sí mismo” (López 2015: 32). Ver también López, 2017.

vista el que antes de cualquier reflexión sobre la fuente originaria del mundo y de sí mismo, a este yo, según la constitución básica del *Dasein*,³ le es inherente el estar-siendo-en-el-mundo de antemano. Y entiéndase, ahora bien, este estar-siendo-en-el-mundo no en el sentido psicologista o antropológico, ya que según dice Heidegger en su curso de verano de 1925,⁴ su manera de concebir la fenomenología en cuanto un modo de hacer ver ello mismo desde sí mismo, y en cuanto un modo pre-teórico de asumir lo que él considera es la estructura más originaria que precede toda teoría del conocimiento, a saber, el estar-siendo-en en cuanto constitución básica del *Dasein*, lo lleva a la consideración fundamental de que el esfuerzo por tratar de abrir fenomenológicamente el *Dasein* en sus diferentes posibilidades de ser en el mundo, va más allá de una cuestión psicológica, por lo que su interés primordial es poner al descubierto lo que se nos da más inmediato (que no necesariamente tiene que ser lo más originario), y eso más inmediato comporta a su vez perseguir la trama remisional que hacen posible el fenómeno de la mundanidad con el fin de hacer transparente el modo de ser más original del *Dasein*.

Ahora considérese, no obstante, el que si bien el yo en la meditación Husserliana puede aparecer al principio como algo aislado, como una mónada⁵ que está totalmente clausurada, no lo es tanto así, ya que a medida de que la reflexión progresa, observamos cómo el yo en cuanto conciencia intencional que está abierta a, le pertenece el tener siempre ya un mundo y unos objetos que se escorzan y se disuelven en distintas variables de mostración fenoménica.

Así pues, tenemos que la reflexión⁶ pone a la vista en primera instancia el advenimiento de un yo configurador de sentido, y en la medida de que esta avanza se pone también al descubierto un mundo, unos objetos intencionales y por supuesto una experiencia intersubjetiva que hacen parte de la misma mónada ego; fenómenos que se muestran dentro de la fenomenología de Husserl, en un orden jerárquico porque la reflexión trascendental así los hace ver y así los saca del gran horizonte que según Roberto Walton viene a ser el mundo (2004a: 8), pero que prescindiendo de la reflexión fenomenológica en el sentido husserliano, podría quizás advertirse con Heidegger, que lo primero, o la estructura más originaria que precede incluso a toda

³ Nos apoyamos en la traducción que Heidegger en *Ser y tiempo* hace de la palabra *Dasein*, entendiendo por este la misma existencia, cuya constitución fundamental de semejante ente es la de estar-siendo-en-el-mundo.

⁴ En lo que sigue, es importante subrayar que la traducción al español que estamos utilizando de los *Prolegomena zur geschichte des zeitbegriffs* de Martin Heidegger, es la de Jaime Aspiunza (2006).

⁵ Husserl identifica su ego trascendental con el concepto de mónada de Leibniz, ya que el ego se presenta dentro de su fenomenología como substancia, como energía y fuerza creadora que depende de sí misma y es indivisible. Sin embargo, mientras que la mónada de Leibniz es clausurada totalmente, la de Husserl como dice López, posee ventanas y está abierta a la posibilidad junto con otras mónadas ego, de configurar un mundo objetivo para todos.

⁶ Según la sección 15 de las MC, Husserl pone de relieve el que la reflexión es el acto por el cual dirigimos la mirada fenomenológica a la misma vida de conciencia en su transcurrir en series variables de percepción, de recuerdos, y de todo tipo de actos intencionales a los cuales les pertenece el siempre tener consciente algo. La reflexión es el modo por excelencia como podemos apercibirnos como sujetos configuradores de sentido, y es el modo por el que somos conscientes de toda la operatividad categorial del yo que cada uno es en cada caso.

concepción del mundo y a toda ontología tal y como lo señala en la sección 19 y 20 de sus *Prolegómenos*, es la constitución básica del *Dasein* del estar-siendo-en-el-mundo ocupándose con las cosas (Heidegger 2006: 200-201).

Ahora bien, hay que señalar que la reflexión fenomenológica planteada por Husserl, que no es otra cosa que la misma actitud en la que el fenomenólogo lleva a cabo sus pesquisas científicas, no se da sin más en una mera entrega ingenua a los objetos del mundo circundante (Husserl 1996: 96). Por el contrario debe considerarse el que a la actitud reflexiva por la que dirigimos la mirada fenomenológica a la corriente del cogito, se tiene acceso a través de la puesta en práctica de la *epojé*,⁷ que es sino la operación por la que el mundo queda en cuestión, y en el que se suspende la tesis de la actitud natural, dando así lugar a un abstencionismo radical de parte del yo que habrá de desembocar en una genuina y verdadera toma de conciencia de nuestros propios actos que anteriormente eran vividos en el anonimato. En esta toma de conciencia de las operaciones intencionales que preceden toda experiencia posible, el yo encuentra su propia génesis y devenir constitutivo, y de igual forma sucede con el mundo, cuyas estructuras por las que es posible hablar de un mundo, se dan en la fuente originaria de la subjetividad.

De manera pues, que el análisis fenomenológico el cual consiste como dice Husserl en sus MC, en ir descubriendo y explicitando con base a lo asumido por la conciencia, las notas o los famosos horizontes internos y externos de los objetos de los que habla el profesor Roberto Walton, es el modo como a partir de reflexión, podemos intuir plenamente y traer a presencia los auténticos fenómenos en sus distintos modos de mostración (2004b: 6-7).

En su obra *Vida humana fenomenológica* (2015), el profesor Andrés Felipe López subraya atentamente que todo aquello que puede ser intuido en sus diferentes maneras de mostración originaria, deberá ser tomado por fundamento de derecho del conocimiento (38), y al mismo tiempo, diría Hans Blumenberg, lo que no puede ser intuible de este modo, y menos aún ser evidente en sí mismo, no puede convertirse en el tema de la investigación fenomenológica (Blumenberg 11). Lo que de inmediato nos permite entender, que para Husserl aquello que puede ser tomado como evidente en sí mismo, y lo que a medida de que el análisis intencional progresa, lo así puesto entre paréntesis se descompone en distintos modos de mostración fenoménica, es el verdadero tema de su fenomenología.

Al respecto, tiene mucha razón Heidegger en su curso dictado en Friburgo en 1923, al que se le dio el título de *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* (1999), cuando señala que el objeto de la fenomenología debe entenderse como aquello que tiene la posibilidad de actualizarse en la intuición (79), y ese sería precisamente el tema, el fenómeno de la fenomenología. Sin embargo, hay que aclarar que semejante proceso de actualización que, a propósito, comporta el hacer que los objetos se hagan transparentes en cada una de sus partes, y que haya una plena concordancia entre lo así intuido y lo pensado, es un proceso que se resuelve según Husserl dentro del marco de la conciencia pura.

⁷ Léase la sección 8 en Husserl (1996: 62).

Algo con lo que más tarde Heidegger no se pondrá de acuerdo con su maestro, puesto que para este, retornando a las raíces de lo que significa la palabra fenomenología, considera que la fenomenología, lejos de encontrar en las vivencias de la conciencia su campo de operaciones por antonomasia, no predelinea de ninguna manera algún grupo de objetos, antes bien Heidegger asume la fenomenología solo como un modo de investigación, como un modo muy peculiar de preguntar, y de tomar por objeto de la investigación fenomenológica todo aquello que tiene la posibilidad de mostrarse en cuanto tal y a partir de sí mismo. Y por este motivo encuentra en el análisis del *Dasein* no tanto el tema de su investigación, sino al parecer, el único medio como a través del método de la fenomenología, puede aclararse lo que para él es lo más urgente de resolver y de hacer transparente dentro de su programa, hablamos de la pregunta fundamental por el sentido del ser.

Crítica inmanente y ontología fundamental

La fenomenología de Husserl no es más que un esfuerzo por tomar conciencia de las estructuras noético-noemáticas que en la forma de la intencionalidad constituyen todo tipo de experiencia imaginable. Al principio, en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901), el retorno a las cosas mismas parecía ser el punto de partida en el que debía darse esta toma de conciencia auténtica, empero en 1913 con la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl encuentra en el regreso a la conciencia pura el campo temático por excelencia en el que debía llevarse a cabo la investigación fenomenológica acerca de las cosas mismas, pero esta vez, orientada a los modos en los que los objetos se donan a la conciencia, entendiendo esta última como fuente originaria constitutiva de ello mismo. Pero aún hay más: el redescubrimiento con la reducción trascendental de la conciencia pura como campo de acción del quehacer fenomenológico, se convirtió para el matemático alemán en el punto de partida en el que debía desarrollarse el programa de la fundamentación radical de la filosofía y por consiguiente también de la misma ciencia en general.

La idea de una subjetividad como el lugar de la constitución satisfizo en Husserl el ideal de la reforma radical de la filosofía, puesto que si el interés del pensador era ganar meditando un punto de partida realmente genuino en sí mismo y exento de cualquier posibilidad de despertar inquietud acerca de la claridad de sus fundamentos, entonces la esfera de la conciencia pura que se nos abre después de haber suspendido la tesis de la actitud natural por la trascendental, en cuanto polo idéntico y lugar en el que se aclara el devenir constitutivo tanto de sí misma como de los objetos, debía revelarse aquí para Husserl como la evidencia más absoluta y más originaria por la que el ideal de la fundamentación radical tenía que adquirir su auténtico sentido.

El nuevo giro que había dado la fenomenología de Husserl hacia el idealismo trascendental, trajo sin duda sus consecuencias dentro del ambiente científico más inmediato: En su curso de Marburgo por ejemplo dictado en el verano de 1925, su discípulo más cercano, nos referimos a Heidegger, dijo al respecto de la fenomenología trascendental de su maestro que era una recaída en una vieja cuestión que había caracterizado el quehacer filosófico de los modernos, y esta era la de si la subjetividad

podía ser realmente la fuente constituyente del conocimiento objetivo, dando lugar a una discusión sin fin que habría de tener como objetivo el aclarar el modo como la inmanencia en la que parecía estar encapsulado el sujeto, podía relacionarse con la trascendencia, o cómo lo interior podía establecer un punto de encuentro con el mundo exterior (Heidegger 2006).

El resultado dice, por ejemplo, el profesor Gonzalo Serrano Escallón en su artículo titulado “Heidegger y la fenomenología, el camino hacia la analítica existencial” (1989), fue lo que Heidegger repetidas veces denomina como “el olvido del ser”, dando a entender con ello que la pretensión de la filosofía tradicional de separar incluso desde Platón, el ser ideal y el ser real, y de ver la manera como ambas se relacionan entre sí, ha dejado de lado la pregunta más fundamental que subyace debajo de la pregunta acerca del modo de ser del ser ideal y del ser real, nos referimos a la pregunta por el ser del ente. Según Serrano Escallón leyendo a Heidegger, lo que ha mantenido viva la ocupación de la filosofía tradicional ha sido el modo como se relacionan estas dos esferas ideal/real, algo que sin duda ha hecho perder de vista la pregunta por el modo de ser más originario de estas dos regiones del ser que en cuanto tales, son entes, hablamos de la pregunta por el ser. A propósito, escribe:

Esto ha sido ciertamente el esfuerzo de toda la filosofía occidental, y en particular el de la filosofía moderna fundada por Descartes. La urgencia en relacionar estas dos regiones del ser reside en un olvido, a saber, el del ser. Al definir las por mutua contraposición: real-ideal, variable-permanente, contingente-necesario, particular-universal, se queda preso de la contraposición, no pudiendo ir más allá de la dualidad del ser, hacia la instancia más universal que las funde a ambas (8).

El ocuparse de la filosofía tradicional en la tarea de tratar de conciliar estas dos regiones del ser ha perdido de vista para la historia del pensamiento, el tratar de esclarecer la pregunta por el sentido del ser en cuanto instancia más universal que fundamenta toda ontología según Heidegger. Husserl no se sustrae en absoluto según Serrano de la discusión tradicional entre el ser ideal y el ser real, por lo que al tratar de mostrar en su esfuerzo de fundamentación, que el ser ideal, apodíctico, precede y es fuente constitutiva de toda experiencia fáctica, y esto en la medida en que es capaz de regresar con la reducción fenomenológica a las estructuras puras y por tanto, esenciales que configuran toda experiencia imaginable, lo único que está haciendo es descuidar el problema de la clarificación de la pregunta por el sentido del ser; algo de lo cual Heidegger se ocupará en *Sein und zeit* (1927)⁸, considerando el concepto ser y el problema que implica hacer patente el ser del ente en dicha obra, como una tarea que antecede incluso al método fenomenológico y a toda ontología en general, convirtiendo esta cuestión del ser en un problema fundamental. Por esta razón dice el profesor Serrano Escallón que:

Desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento de Heidegger, la pregunta por el ser es pre-fenomenológica; es decir, precede cronológicamente a su ingreso

⁸En adelante emplearemos en algunas ocasiones la abreviatura ST para referirnos a la obra capital de Heidegger, nos referimos a *Ser y tiempo*, cuya versión en español, que a propósito estamos utilizando como punto de partida para el presente trabajo es la edición electrónica de 1997 de www.filosofia.cl Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

en la filosofía fenomenológica o, si se quiere, es anterior a su lectura de las *Investigaciones Lógicas* de su futuro maestro (3).

Pero motivado por el mismo deseo de retroceder a cuestiones fundamentales, y de hacer una reforma radical de la filosofía, Heidegger pareciera según Serrano, en estar de acuerdo con su maestro en la idea de querer encontrar un punto lo suficientemente firme como para hacer efectivo el ideal de la fundamentación radical; consideremos, sin embargo, que si bien es cierto para Husserl la instancia última en la que deberá llevarse a cabo este ideal fundamental será posible tras el regreso a la conciencia pura, no constituye este retroceso a las fuentes originarias de la conciencia a los ojos de Heidegger, un punto de partida realmente genuino en sí mismo, por lo que el regreso al ego trascendental significa en primer lugar, el volver a la vieja discusión que ha mantenido vivo el quehacer filosófico de los modernos, hablamos de la separación y forma de reconciliación entre lo ideal y lo real; y en un segundo momento, dice Heidegger en sus *Prolegómenos* de 1925, que el redescubrimiento de la conciencia pura no se da volviendo a las cosas mismas, sino porque la fenomenología trascendental de Husserl se circunscribe dentro del campo de operaciones de la filosofía moderna (2006: 140).

De manera que para Heidegger era necesario deshacerse de todas aquellas nociones y esquemas conceptuales tradicionales que lo único que hacían era encubrir la estructura más universal que según él, era la que fundaba toda posible ontología. La historia del pensamiento occidental se caracterizó según Heidegger, por el encubrimiento de ello mismo, por la omisión de la pregunta por el sentido del ser.

Para Heidegger era necesario entonces, la puesta en práctica de una reducción sistemática cuyo objetivo en este caso, no es la de poner al descubierto la esfera de la conciencia pura, puesto que si la reducción ha de abrir paso necesariamente a la conciencia constituyente, en ese caso el fin de la reducción sería el descubrimiento de otra región del ser, nos referimos al ente ideal. Para Heidegger la *epojé* trascendental de Husserl da lugar a una relación óptica mas no ontológica, esto obedece a que con dicha operación solo se deja al descubierto la relación existente entre entes (ser ideal-ser real), y en cuanto tal es una contraposición entre entes, a saber, es de carácter óptico.

Pero Heidegger sigue diciendo Serrano, otorga a la reducción fenomenológica un nuevo sentido, y este es el de ser una operación que si bien es cierto pone entre paréntesis lo ente, el resultado de esta puesta en cuestión no es ya el regreso a la conciencia pura como región del ser que se contrapone al ser real, fáctico o contingente, sino que lo que se produce es una diferenciación ontológica, es decir, que lo ente al ser puesto entre paréntesis conduce al ser mismo según Heidegger como estructura más originaria por la que es posible la experiencia en términos de entes que como dice en *Ser y tiempo* (1997), están a la mano en el modo de útiles para el *Dasein*. A propósito del nuevo sentido que Heidegger da a la *epojé* husserliana escribe el profesor colombiano:

Obviamente, la *epojé* nos plantea una diferencia, pero no es una diferencia sobre la cual se construyan contraposiciones, sino una diferencia que borra toda contraposición. Precisamente porque no se trata de una diferencia óptica, es

decir, entre entes, los términos no se contraponen. La nueva diferencia que aparece a la luz de la pregunta por el ser es la diferencia ontológica: la diferencia entre el *ente* y el *ser*. Y esta diferencia no es una contraposición, sino una diferencia de originariedad que está más allá de toda diferencia entre los entes, y que las hace posibles (Serrano 21).

Ahora bien, la aplicación de la *epojé* sobre el ente privilegiado, en cuanto es el único ente para Heidegger que vive en una cierta comprensión de su propio ser (*Dasein*), no conduce de ninguna manera al reino de la conciencia pura descubierto por Descartes al principio de la modernidad, no nos lleva a una distinción abismal entre esencias y hechos, entre intuiciones universales y objetos individuales, entre yo puro y yo personal real, sino que nos lleva a la captación de una relación de originariedad entre aquello que se nos revela como ente, a saber, todo aquello que vemos, pensamos, de lo que hablamos y tomamos entre manos, y el modo de ser que funda tales entes.

Esta diferenciación ontológica que se nos abre después de haber practicado la universal suspensión, no altera el ente en cuanto tal, sino que más bien de lo que se trata es de penetrar en el modo de ser originario de ese ente; y por modo de ser del ente tendrá que entenderse el modo según Heidegger, como eso ente viene a comparecencia o a mostración a partir de sí mismo. En su curso de verano de Marburgo, encontramos un fragmento que reza así:

Este poner entre paréntesis lo ente no afecta para nada a lo ente mismo, ni tampoco significa que lo ente no sea; el sentido de ese cambio de la mirada no es otro que el de hacer presente el carácter de ser de lo ente. La única función de esta suspensión fenomenológica de la tesis transcendente es hacer presente lo ente por lo que hace a su ser (Heidegger 2006: 131).

Con esto en mente, observamos cómo Heidegger reorienta la actitud fenomenológica a la captación de ello mismo partiendo del hecho de poner entre paréntesis lo ente para así ver con evidencia el modo de relación con su ser. La posibilidad de explicitar él es, del ente, definiéndolo como esto y aquello, trae consigo la posibilidad de determinar el ser de ese ente que comparece así y así. Se sigue que la actitud fenomenológica que consiste en un sentido heideggeriano, en un tratar de hacer ver las cosas mismas desde sí mismas, en ningún momento se desentiende de lo ente para ir a rebuscar en otra experiencia diferente a la del mismo ente, el modo de ser en el que este viene a comparecencia. Por el contrario, el ente es aquí según Heidegger, punto de partida y fin del análisis fenomenológico, por lo que a través de este es que debe hacerse patente su propio modo de ser. En otras palabras, la universal suspensión dice Heidegger, no nos pone frente a otra región del ser (conciencia pura), antes bien nos pone frente al propio ente en busca de su ser. Sobre esto escribe Heidegger:

La expresión «suspensión» [*Ausschaltung*] se entiende, en consecuencia, mal siempre que se piense que con la suspensión de la tesis de existencia la contemplación fenomenológica ya no tiene nada que ver con lo ente; por el contrario, precisamente de lo único de que se trata en última instancia es de determinar el ser de lo ente mismo (2006: 131-132).

Sin embargo, antes de cualquier cosa es importante dejar a salvo una cuestión en la que consideramos Heidegger se equivoca al tratar de definir: esto es que para Husserl

la conciencia pura no es ella misma un ente, sino que ella es sustancia pura, fuerza creadora, condición de posibilidad de todo ente entendido este dentro de la acepción husserliana del término, como lo particular, lo variable, lo contingente, lo trascendente al flujo de una conciencia que en virtud de la intencionalidad como modo característico suyo, disuelve la inmanencia y la trascendencia, lo interior y lo exterior, en una unidad idéntica e indiferenciable. La conciencia pura a la que accedemos con la reducción eidética, en cuanto yo puro que se matiza como uno y el mismo en todo acto intencional particular, y que pese a que es sustrato de habitualidades debe su constitución como polo idéntico en sí mismo, representa en tanto yo purificado, el estrato último o el primero visto de abajo a arriba, que sostiene el edificio de la experiencia en general que puede llegar a tener todo sujeto que según Husserl, es sino el resultado de una multiplicidad de distintos yoes que transcurren jerárquicamente en la unidad de una síntesis producida por la misma conciencia, y que es posible hacer consciente en la medida en que a través de apercepción, se puedan explicitar los niveles en los que se funda la experiencia en cuanto tal.

El aperebirnos como humanos, como personas que entramos en contacto con otros yoes, y que podemos encontrar en ellos nuestros pares, la vida anímica o psicológica que también nos caracteriza, la experiencia trascendental, hasta llegar finalmente en la reflexión al yo puro, son todas estas dimensiones de un yo que, conectadas entre sí debido a la síntesis, hacen posible hablar de un sujeto en cuanto unidad integral en sí misma.

Considérese, sin embargo, que el yo puro en cuanto polo idéntico en el que descansa todo acto intencional, toda posible constitución, y como si fuese poco también, todo yo que en virtud de su anclamiento a un cuerpo se convierte en un ente en el sentido de la psicología, es una estructura ideal, que en cuanto tal es fácil de contrastar con lo real. Lo que no quiere decir de ningún modo que la esfera de la conciencia pura sea un ente o una mera región del ser como dice Heidegger.

La conciencia así purificada, no es en modo alguno un ente, solo llega a serlo en la medida en que a través de reflexión se logra mostrar gradualmente el modo como se entreteje con el cuerpo en tanto organismo neurosensorial. En este orden de ideas, podemos decir que la fenomenología de Husserl en cuanto análisis reflexivo llevado a cabo a través de apercepción, es una teoría estratificada que encuentra en el ente una razón suficiente como para retroceder hacia sus fuentes últimas de constitución originaria, y que además de esto, su forma de analizar los objetos y el devenir constitutivo de la propia conciencia (fenomenología genética), ha arrojado como resultado el que la conciencia misma se configura gradualmente en varios estadios los cuales son hechos conscientes a través de apercepción, y este proceso de constitución va precisamente del yo puro entendido como centro de operaciones que está dado absolutamente siempre en cada serie de percepción o de actos, hasta su proceso en donde ese mismo yo puro se mundaniza en la posesión de un cuerpo propio. Que es en donde se convierte en un ente que puede entrar en relación con otros entes, ya tengan estos el modo de lo a la mano como dice Heidegger a la hora de referirse en *Ser y tiempo* (1927) a los útiles que empleamos a diario para realizarnos como proyecto. O ya sea que podamos entrar en contacto con entes que tengan el mismo modo de ser del *Dasein*.

Ahora bien, pensar que la fenomenología trascendental es por si acaso un modo de investigación que busca en definitiva, ver cómo es que se relaciona la inmanencia con la trascendencia, o cómo la esfera de la conciencia que en cuanto mónada permanece clausurada en sí misma de cabo a rabo, se relaciona con sus objetos que están ahí fuera, es no haber entendido que la inmanencia por la que lo reflejado está referido siempre a la reflexión en una unidad intencional indiferenciada, no es una inmanencia que se contrapone radicalmente y por definición de diccionario a lo trascendente en cuanto lo exterior, sino que más bien es un sentido de inmanencia que fundado en la intencionalidad, incluye en su seno lo trascendente, que en una mera actitud psicológica puede ser asumido como lo que está ahí afuera, como nuestro enfrente cuya brecha con nosotros puede presentarse como algo infranqueable.

Solo el regreso a las fuentes de la subjetividad trascendental diría Husserl, puede mostrarnos cómo el mundo exterior ya lo llevamos con nosotros como *cogitatum* de nuestras propias cogitaciones; y que si no fuese así, sería imposible tal vez pensar en un mundo tal y como naturalmente lo conocemos.

Es cierto que el yo puro se matiza en cada acto intencional como una idea, al igual que lo es el concepto de ser, ya que es imposible llegar a tener una percepción de lo que es el ser en el sentido corriente de la palabra percepción. En ello coinciden tanto Husserl como Heidegger, por tanto, es necesario echar mano de la intuición categorial para llegar a la contemplación de ello mismo, o en términos heideggerianos, el modo de ser del ente. Y, sin embargo, al elaborar su ontología fundamental, tomemos como referencia, por ejemplo, *Ser y tiempo*; Heidegger pareciera no comprometerse no solo con ninguna *epoché* fenomenológica, ni mucho menos subrayando que él es, es el resultado de un acto categorial de carácter ideal. Más bien el modo como desarrolla su ontología fundamental en dicha obra da la impresión de que el filósofo no tuviera en cuenta los métodos que emplea su maestro para desarrollar su fenomenología, ya que ni siquiera hace mención a ninguna reducción trascendental, a ninguna *epoché* etc., algo que se le ha reprochado y que ha servido de pie de apoyo para descalificar *Ser y tiempo*. El mismo fundador de la fenomenología se pronunció al respecto al señalar que solo se trataba de una recaída en el psicologismo y en el antropologismo que él tanto había combatido hasta el final de sus días por lo que, al parecer, lo que estaba a la base de la ontología fundamental de su discípulo era un ente: el *Dasein*. A este respecto escribe el profesor Serrano Escallón:

Querer fundamentar la filosofía en un ente era algo contra lo cual Husserl había luchado hasta el cansancio en sus *Prolegómenos a la Lógica pura*. A un ente lo estudia una disciplina o ciencia particular; por tanto, la ciencia que de dicho ente se ocupara tomaría el lugar del fundamento de cualquier otra disciplina, lo cual es nada menos que la usurpación del papel de la filosofía por parte de semejante ciencia. Encontrar en el hombre, en sentido óntico, el lugar fundamental para sobre él construir la ontología que piense el problema del ser era para Husserl fundamentar la totalidad del saber, y el saber en general, en el conocimiento de un ente, a saber, la antropología. La pretensión filosófica fundamental de esta ciencia es lo que Husserl denominó antropologismo trascendental (27).

A propósito de lo anterior, se ha llegado a pensar incluso en la posibilidad de que la elaboración de la pregunta por el sentido del ser que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*

(1997), junto con la tarea de aclarar el sentido del ser del ente tomando como referencia el ente ejemplar que posee una relación peculiar con su propio ser (*Dasein*), es una labor que pareciera llevarse a cabo en actitud natural; Piénsese por ejemplo en que muchos de los conceptos que Heidegger desarrolla en esta obra, si bien están fundados en la intencionalidad en cuanto estructura del modo de ser del estar-en-el-mundo, alteran en cierto sentido la manera como hasta ese momento Husserl había entendido su fenomenología, ya que el método fenomenológico se pone al servicio en dicha obra de un ente, en pro de hacer transparente la pregunta por el sentido del ser del ente, lo que lleva a tomar el ente como el acceso idóneo para aclarar la cuestión del ser. Algo que nos lleva a dos consideraciones fundamentales: La primera de ellas es que con ello se confirma la hipótesis de que el recurso por excelencia que nos habrá de llevar a plantearnos cuestiones fundamentales y a descubrir las estructuras más originarias que configuran la experiencia en cuanto tal, no es el retroceso al ego de las cogitaciones ni a la experiencia trascendental husserliana, sino el ente mismo. Y la segunda consideración, es que la recepción que Heidegger hace de la fenomenología de su maestro va orientada al esclarecimiento de la cuestión del ser partiendo del *Dasein* en cuanto ente existente o ser en el mundo; y es por esta razón que Heidegger identifica en el proyecto de 1927 la fenomenología con la ontología,⁹ puesto que como él mismo la define, la fenomenología no es otra cosa que la ciencia del ser del ente.¹⁰

Ocurre entonces, una especie de transformación del pensamiento fenomenológico, en el que ya no se asume la vuelta a la conciencia trascendental como el lugar originario por excelencia en el que deben ser explicados los entes, sino que antes bien, es la estructura del ser en el mundo en cuanto ser siendo siempre, la instancia más originaria que precede incluso según Heidegger, la misma conciencia y el mismo acto del conocer; porque en Heidegger encontramos que el acto de conocer en cuanto relación de conocimiento con el objeto, no sería posible sin el previo estar-en-el-mundo ocupándose con las cosas, por lo que para el pensador el estar-siendo-en-el-mundo es la condición ontológica fundamental por la cual se puede ejecutar cualquier acto. A propósito, escribe Heidegger en su curso de Marburgo:

Cuando se pregunta acerca del modo de ser del conocer mismo, hay que tener desde un principio muy presente que todo conocer se lleva a cabo siempre ya sobre la base del modo de ser del *Dasein* que nosotros llamamos estar siendo en, es decir, estar ya siempre en un mundo. Conocer no es, por lo tanto, una actuación que se inicie en un ente que aún no «tiene» mundo, que se halle libre de toda relación para con su mundo, sino que conocer es siempre un modo de ser del *Dasein* que se da sobre la base de su estar-ya-en el mundo (2006: 203).

De aquí, se desprende que Heidegger encuentra en la estructura del estar-siendo-en-el-mundo la instancia más universal que funda toda experiencia; de manera que no

⁹ “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados” (Heidegger Martin 1997: 45).

¹⁰ Para mayor claridad, léase también la sección 7 de *Ser y tiempo* de Heidegger, en donde el pensador subraya lo siguiente: “Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente — ontología” (1997: 46).

es la conciencia pura ni nada parecido lo que se nos abre tras la puesta en práctica de la *epojé*, más bien lo que Heidegger encuentra es que incluso la conciencia misma no sería posible sin este estar previamente en un mundo.

Pero desarrollemos mejor la condición heideggeriana del estar en el mundo como condición fundamental: la vuelta a las cosas mismas supone de suyo, el poder retornar a la experiencia más originaria, y lo primero que Heidegger distingue como lo más originario, es antes de nada el poder estar en el mundo.

El estar en el mundo hace parte según él, de la constitución fundamental del *Dasein*, por lo que todo acto ya sea este cognitivo, valorativo, lógico y estimativo, todo ocuparse de estos y tales entes, se da sobre la base del estar siendo ya en un mundo (2006: 203-204).

Cabe preguntarse de nuevo en este punto si Heidegger formula realmente su ontología fundamental dentro de la denominada actitud natural de Husserl. Esto podría llegar a ser cierto como dice el profesor Serrano, si el mismo Heidegger obrase conforme a una entrega ingenua a los entes de los cuales se ocupa, y si dentro de todo el proceso que comporta penetrar en el ser del ente no estuviese guiado por la reflexión. Empero, la reflexión no entendida aquí como apercepción, sino como análisis fundamental cuyo objetivo es hacer ver ello mismo en el sentido del modo como Heidegger asume la fenomenología, está presente en la obra del pensador alemán en cuanto a que pone entre paréntesis lo ente y va acotando las diferentes regiones del mismo hasta cumplir con el cometido de traer a mostración originaria ello mismo. Dentro de estas condiciones observamos que la *epojé* por la que se adopta una actitud reflexiva y se suspende la tesis de la actitud natural, tiene en Heidegger un sentido ontológico, ya que es a través de este análisis reflexivo como podemos llegar a decir algo sobre el ser del ente:

Heidegger ha admitido la importancia de la "*epojé*" para la cuestión del ser. En su primer curso de Marburgo, él mismo reconoce que con el descubrimiento de la intencionalidad se ha hecho accesible por primera vez la totalidad del reino de los entes. Pero la intencionalidad no es temática en la actitud natural, y sólo puede llegar a serlo mediante una vuelta de la mirada propiciada por la "*epojé*", que consiste en poner entre paréntesis los objetos a los que se dirige la intencionalidad: "mediante la puesta entre paréntesis aparece el objeto en el cómo de su ser mentado". El sentido de ser del ente al que se dirige la "*intentio*" de cada caso se hace visible por medio de la dirección de la mirada hacia el acto intencional, al poner entre paréntesis lo que se nos ofrece en la actitud natural. Así aparece, entonces, "el 'cómo' de su ser mentado", se hace "presente el carácter de ser del ente (Serrano 19).

Ahora, es importante señalar según lo expuesto por el profesor Serrano Escallón, que Heidegger pareciera acogerse al análisis reflexivo husserliano, en tanto entiende el tomar conciencia de la intencionalidad, como aquel acto reflexivo por el que dirigimos la mirada no tanto al ente en cuanto ente, sino al acto intencional mismo, a saber, al modo de ser de lo ente. Se evidencia con esto, sin embargo, cierto desentendimiento de lo ente como dice Serrano, empero esto solo se da en la reflexión heideggeriana en miras de hacer patente el modo de ser que funda toda comparecencia de lo ente.

En este orden de ideas, podemos destacar el que para Heidegger la *intentio*, o el acto intencional deja al descubierto al ente en el cómo de su ser, y es de esta manera como Heidegger toma el concepto de intencionalidad de Husserl como el medio por el que se hace accesible el sentido del ser del ente. Desde un punto de vista reflexivo, la intencionalidad descubre el modo como lo ente comparece, puesto que, si la intencionalidad es asumida como el estar dirigidos al modo de comparecencia del ente, entonces tendremos que afirmar con Heidegger que el explicitación de los diferentes modos de comparecencia, nos permite hacer patente al ente en el cómo de su ser propio.

A la luz de este concepto de reflexión en cuanto análisis intencional que va acotando el modo de ser de lo ente, y de fenomenología entendida como un modo de investigación según Heidegger que toma los fenómenos como referencias indicativas en virtud de que lo que se trata es de aprender ello mismo desde sí mismo, se desarrolla *Ser y tiempo* (1997), que no es más que el esfuerzo de Heidegger, por tratar de mostrar a través de la analítica del *Dasein* en cuanto ente privilegiado, que es la estructura del estar-siendo-en-el-mundo el fundamento que hace posible cualquier tipo de experiencia.

En suma, tenemos dos pensadores, dos ideas de fundamentación motivadas por el mismo anhelo radical de dar a la filosofía un nuevo sentido, pero que en su proceso de renovación radical encontramos dos formas de concebir la fenomenología, que si bien es cierto apuntan ambas al mismo fin, a saber, a la captación de ello mismo, son dos concepciones metodológicas que en cierto sentido se sirven de medios un tanto diferentes; en el caso de Husserl su fenomenología trascendental busca ir a las cosas mismas retrocediendo a las fuentes constitutivas de la subjetividad, que es el lugar según el pensador en donde se configura toda experiencia imaginable tanto ideativa como real, negando con este paso decisivo la posibilidad de poder hallar en la esfera de lo real correspondiente a la actitud natural, el fundamento apodíctico que precede constitutivamente a toda experiencia. Mientras que para Heidegger, la vuelta a la subjetividad señalada por su maestro, supone la vuelta a un prejuicio moderno que impide la posibilidad de plantearnos la pregunta por el sentido del ser del ente, por lo que Husserl no se sustrae de la discusión moderna que toma como objeto de investigación el modo como el sujeto se relaciona con el objeto, y cómo el primero es fundamento del segundo, perdiendo con esto de vista la cuestión del ser como la instancia más universal que permite hablar de un ser ideal y un ser real.

De manera pues, que al contrario de su maestro, la pregunta por el sentido del ser representa para Heidegger la cual se supone ya implícita en la fenomenología de Husserl, una cuestión por resolver que precede todo el campo temático incluso de la misma fenomenología, así la tenga en cuenta como modo de acceso al ser del ente. De este modo mientras que para Husserl el campo temático de la fenomenología es la conciencia, para Heidegger la estructura del ser en el mundo es la estructura más originaria en la que debe desarrollarse toda ontología que tenga en sus pretensiones el ser fundamental; mientras que para Husserl la contingencia y lo variable de lo ente no nos ofrece ningún tipo de evidencia por medio de la cual podamos construir un sistema de conocimiento apodíctico, para Heidegger el ente, sobre todo en el caso específico del *Dasein* en cuanto ente existente, representa el punto de partida de un

análisis fundamental que tiene como fin el poner en evidencia el modo de ser más originario de este ente. Y finalmente tenemos que mientras que para Husserl la evidencia se cumple en la medida en que el objeto de conocimiento se ajusta al pensamiento que está dando su rendimiento, la evidencia en Heidegger no es más que una compleción intuitiva, o el modo como se pone en relación lo pensado proposicionalmente con lo intuido sin que medie necesariamente una conciencia pura; pero esta compleción intuitiva en Heidegger es posible en la medida en que a través de la fenomenología como ontología, pueda desmontarse los encubrimientos que impiden que el ser de lo ente pueda traer a auténtica mostración y justificación intuitiva. De aquí que encontramos que en Heidegger lo patente, o el modo como en virtud de la intencionalidad llegamos a hacer accesible ello mismo, depende primero de la constitución básica del *Dasein* consistente en el estar siendo ya en un mundo, antes de toda conciencia pura.

El fenómeno como hilo conductor de la investigación fenomenológica

Puede considerarse fenomenología a toda investigación que tenga como objetivo fundamental el de desprenderse de todos aquellos prejuicios y teorías dadas de antemano para ir a la captación de las cosas mismas en su más originario darse. En este sentido, encontramos que tanto en el pensamiento de Husserl como en el de Heidegger, el ir a las cosas mismas es el fin que justifica sus modos de acceso a ello mismo. Por un lado, Husserl cree encontrar en el terreno de la conciencia el modo de acceso por excelencia para penetrar en ello mismo; entendiendo la cosa misma como lo que está puramente dado, pero ese concepto de pureza es para Heidegger, en otro sentido, un concepto subordinado a una tradición y en cuanto tal, es también prejuicio. Un supuesto que hay que abolir en pro de que ello mismo pueda darse. Es por esta razón que al Heidegger abolir todos los supuestos teóricos que anteriormente había guiado el quehacer de los modernos, la estructura fundamental del estar-siendo-en-el-mundo, aparece como lo que está dado originariamente a la vista del pensador, y lo que antecede incluso a toda reflexión y a toda conciencia y acto de conocimiento.

Heidegger hizo de la fenomenología de Husserl el instrumento por el cual la cuestión del ser del ente debía ser aclarada, de aquí que subordinó el análisis intencional que tiene como fin el traer a mostración originaria el fenómeno mismo en sus diferentes modos de aparición, a la pregunta por el sentido del ser, para así tratar de encontrar a través del ente privilegiado, nos referimos al *Dasein*, lo que para él era lo más originario y de lo cual dependía toda constitución posible: el ser.

Para Heidegger la fenomenología, como ya subrayamos, es la posibilidad que tiene el fenómeno de ser actualizado en la intuición, y dentro de este contexto debemos entender el fenómeno como lo que podemos traer a mostración, lo que puede ser actualizado, y en su actualizarse en la intuición, prescribe nuevos horizontes indeterminados, nuevas notas de ese mismo fenómeno que pueden ser intuitas. “Fenomenología es, por lo tanto, un *cómo de la investigación*, aquel que actualiza los objetos en la intuición y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en tal intuición” (1999: 97).

Todo lo que puede llegar a ser intuible, que puede ser mostrado desde sí mismo siguiendo al hilo sus posibles modos de darse en cuanto tal, o que puede ser traído a presencia, es tanto para Heidegger como para Husserl, lo que puede ser tomado por fenómeno.

Ahora bien, lo intuible que todavía no ha recibido su respectiva actualización intencional, y que escapa en un momento dado a la percepción, también puede ser considerado como fenómeno; porque como dice el profesor Josep Maria Bech (2001), el que podamos tener conciencia de que hay algo en la percepción que se nos escapa, quiere decir que puede también ser intuible en cuanto fenómeno, a saber, en cuanto algo que puede ser traído a mostración auténtica¹¹.

Por otro lado, el concepto de fenómeno en el sentido de la fenomenología, no hace referencia a la interpretación naturalista en la que se asume por fenómeno aquellos datos sensibles que solo son posibles de captar a través de los sentidos. Aquí fenómeno no alude a un terreno específico de objetos, no son los fenómenos naturales ni mucho menos los fenómenos psíquicos, el campo al que alude el concepto de fenómeno de la fenomenología, sino que por fenómeno deberá entenderse aquí según Heidegger como un modo muy específico de interrogar algo. Sobre esto encontramos en un artículo del profesor Francisco De Lara, titulado “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger” (2008) un apartado que reza lo siguiente:

Así pues, vemos una vez más que “fenómeno” no mienta otra cosa que un modo de interrogar a algo. El concepto de fenómeno no parece prejuzgar materialmente, no discrimina entre objetos ni los clasifica a partir de características materiales, sino que apunta a un modo particular de dirigirse a, de interrogar, investigar e interpretar algo (242).

En este orden de ideas, cabe resaltar con el profesor Lara, que para Heidegger el fenómeno en el sentido de la fenomenología, a saber, como un modo de hacer ver o de traer a concepto aquello que se muestra en tanto que tiene la posibilidad de mostrarse a partir de sí mismo, no indica una determinada región de entes. De aquí su crítica a Husserl, quien según Heidegger ha identificado en las vivencias de la conciencia el campo temático de la fenomenología, circunscribiendo el concepto de fenómeno a todo aquello que comparece dentro del marco de la conciencia. Cuando a decir verdad sigue diciendo Heidegger, fenómeno solo hace referencia a un modo de investigar, de hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, en otras palabras, el concepto de fenómeno tiene en Heidegger una función metodológica, por lo que nos indica el modo como podemos acceder a él mismo siempre a partir de los modos en los que los fenómenos mismos vienen a presencia intuitiva. A propósito del concepto de fenómeno como función indicativa y de la crítica que realiza Heidegger a la fenomenología de su maestro, escribe el profesor Lara:

¹¹ “Ahora bien: según la referida definición de Husserl, ‘fenómeno’ es todo aquello que viene dado a la / conciencia, y por consiguiente todo aquello que ‘escapa’ a la con-) ciencia, *pero de tal manera que la conciencia sabe que ‘se le escapa’*, es L paradójicamente ‘fenómeno’. El enigmático presentimiento de todo cuanto ‘se nos escapa’ \ cuando percibimos, por consiguiente, es también ‘fenómeno’” (Bech 35).

lo característico de la fenomenología no es ocuparse de tal o cual tipo de entes, sino un particular modo de preguntar, dirigirse, apropiarse y llevar a concepto. Por ese mismo motivo, Heidegger considera afenomenológica y, por ende, fenomenológicamente inaceptable, la identificación de la fenomenología con una ciencia de las vivencias de la conciencia y la consiguiente identificación entre fenómeno y vivencia. Este desvío subjetivista de la fenomenología estaría rompiendo con la caracterización formal de los conceptos de fenómeno y fenomenología (246).

Por otro lado, la fenomenología afirma Heidegger en la sección siete de *Ser y tiempo* (1997), no es una corriente filosófica entre otras, tampoco es una escuela de pensamiento orientada a explicar ciertos fenómenos que se dan dentro de una región que Husserl da el título de conciencia. Fenomenología es más bien dice Heidegger, un modo no teórico de investigación, en cuanto a que es un esfuerzo por tratar de penetrar en ello mismo sin que en la captación originaria de las cosas medie teoría del conocimiento alguna (37). Como ya se ha dicho, el problema que encuentra Heidegger en el pensamiento de su maestro, es que este hizo de la fenomenología una ciencia regional del ente, una disciplina orientada netamente al estudio acerca de cómo los fenómenos en cuanto vivencias se dan en sus distintos modos de aparición en la conciencia, cancelando de facto la posibilidad de que los fenómenos puedan darse de otra manera que no sea dentro de la misma.

La fenomenología se habría convertido aquí en la ciencia acerca de una determinada región de lo ente (la conciencia), por haberse considerado que ser-fenómeno, mostrarse como tal, no es otra cosa que mostrarse como vivencia de una conciencia teórica. Llevar a fenómeno significaría entonces mostrar en sus caracteres vivenciales puros (De Lara 246-247).

Con lo anterior en mente, podemos decir que la fenomenología tal y como la concibe Heidegger, es pre-teórica, al igual que la filosofía que según Husserl incluso, debe ganar su propio campo de operaciones, su propio objeto de estudio, precisamente filosofando y sin tomar nada de las demás ciencias positivas, si es que realmente pretende ser ciencia fundamental y genuina en sí misma. Y es solo en este sentido como la filosofía llega a ser según Heidegger, fenomenológica, puesto que por filosofía al igual que por fenomenología, habremos de entender un modo muy particular de preguntar, de investigar y llevar a concepto que encuentra su referencia en las cosas mismas.

La filosofía en este caso es pre-teórica también, en el sentido de que no debe pretender bajo el prisma de las teorías desarrolladas por otras ciencias, ganar su propio campo de investigaciones. Antes bien a partir de la reflexión misma, es posible delimitar el propio objeto de la filosofía, y así desmarcarse de la construcción teórica elaborada hasta entonces, que según Heidegger lo único que ha hecho es encubrir el ser de lo ente. Pero escuchemos realmente lo que nos dice Heidegger en *Ser y tiempo* a propósito de lo que él mismo entiende por fenomenología:

fenomenología significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más

originariamente estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas (37).

La fenomenología es pues, llevar a logos el fenómeno, a saber, hacer ver lo que se muestra desde sí mismo. Cabe señalar, sin embargo, que si bien es cierto Heidegger define en principio fenómeno como lo patente, lo que se muestra, o como diría el profesor François Jaran retomando las palabras de ST, como lo que aparece a la luz del día, luego Heidegger parece dar un giro al querer señalar nuevamente que el objeto de la fenomenología no es lo que podemos tener en evidencia plena, dado ahí en carne y hueso como dice Paul Ricoeur, sino que más bien, el esfuerzo fenomenológico consistirá en traer a la dación originaria aquello que en principio pareciera no mostrarse tal y como es.

En este punto podemos advertir ya la manera como Heidegger empieza a alejarse de la fenomenología de su maestro, ya que mientras que para Husserl fenómeno es lo que en virtud de la reducción nos queda como evidente en sí mismo, esto es, la presencia intuitiva, lo que podemos tener ahí dado en carne y hueso, para Heidegger el fenómeno es lo que subyace oculto en aquello que se manifiesta. En otras palabras, mientras que la fenomenología de Husserl está fundamentada en la evidencia plena, en lo claro y distinto, y que podemos traer a presencia intuitiva, el modo en el que Heidegger asume la fenomenología sería el cómo por el que podemos desocultar lo que inmediatamente no se da, y que sin embargo está entretejido con lo que en principio yace encubierto: el fenómeno (Heidegger, 1997, pp.44 - 45). Así lo dice el profesor François Jaran en “*Ser y tiempo. Un comentario fenomenológico*” (2015), en un apartado titulado “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología”:

A partir de aquí, en efecto, la fenomenología de Heidegger se aleja más explícitamente de la de Husserl. Si este último fundamentaba el método fenomenológico en la evidencia que proporciona la presencia «en carne y hueso» del fenómeno, Heidegger considera que el problema fundamental de la fenomenología es más bien el de conseguir «hacer ver» lo que “de un modo inmediato y regular no se muestra” (40).

Ahora bien, si aceptamos con Heidegger que fenómeno es aquello que se muestra desde sí mismo, y tal y como se muestra, pero que en un segundo momento eso que pretende mostrarse se muestra de otra manera que no es, entonces tenemos que aceptar la idea de que aquello que se manifiesta si bien es cierto está fundado en lo que se está mostrando originariamente, no es el fenómeno en su auténtico mostrarse desde sí mismo.

A este manifestarse que se funda en el mostrarse originario y que solo se muestra en el modo de la representación, de la apariencia que no es ella misma el fenómeno; a este ver a través de, a este modo de acceder a lo que realmente se muestra mediante otra cosa, Heidegger le da el título kantiano de (*erscheinun*), asumiendo el término como un síntoma que posee en sí mismo el carácter de la remisión, en cuanto a que lo que se manifiesta como dice en la sección 7 de ST, cumple aquí una función indicativa en tanto a que si bien lo que se manifiesta no es él mismo el fenómeno de la

fenomenología, es el ente aparente por el que podemos hacer ver lo que se oculta y que es por si acaso lo que permanece encubierto, fundamento de lo que se manifiesta. En este orden, la manifestación (*erscheinun*) en cuanto el mero anunciarse a través de algo, es una modificación de lo ente mismo que en su pretensión de ser se muestra de otra manera que no es él mismo. De aquí que los fenómenos cuya característica más originaria es el mostrarse tal y como ellos mismos son, pueden disimular algo que no son en realidad. Al punto de que pueden comparecer en el modo de la apariencia o del encubrimiento. Al respecto de la distinción entre lo que se muestra como tal y el manifestarse, escribe Heidegger en ST:

Eso en lo que algo "se manifiesta" quiere decir aquello en lo que algo se anuncia, ed. no se muestra. Y cuando se dice "que no es ella misma 'manifestación', la palabra "manifestación" tiene el sentido de *mostrarse*. Pero este mostrarse pertenece esencialmente a "aquello en que" algo se anuncia. Por consiguiente, los fenómenos no son *jamás* manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos (39).

Tenemos pues, que aquello que se manifiesta en cuanto se anuncia a través de algo que se muestra, puede también dice Heidegger, ser tomado por fenómeno, puesto que manifestar no es otra cosa que un mostrarse tal vez parcialmente, y que en consecuencia está necesitado de ser puesto al descubierto; en este sentido observamos cómo en lo aparente en el modo privativo del fenómeno, viene en última instancia a denunciarse este último, y en cuanto tal, es posible destacar el que el fenómeno en el sentido del mostrarse mismo, junto con el manifestarse y la apariencia, son todos conceptos que permanecen relacionados internamente entre sí.

A la pregunta ¿cuál es el fenómeno de la fenomenología?, responde Heidegger que no es otro que lo que yace en el modo del encubrimiento, lo oculto y que en cuanto sabemos que está encubierto, podemos traerlo a comparecencia, a que él mismo pueda mostrarse tal y como es en sí mismo. De modo que para Heidegger los fenómenos en cuanto lo patente o lo que está claro a la luz del día, generalmente siempre se dan en principio en el modo del encubrimiento. Sobre esto encontramos en el curso dictado por Heidegger en el verano de 1925 un apartado que reza así: "Lo que puede llegar a ser fenómeno se halla en principio y en general encubierto, o conocido de modo sólo provisional" (2006: 116).

De manera que, si aceptamos el hecho de que a los fenómenos les pertenece el estar ocultos, y al mismo tiempo el pretender mostrarse, entonces tendremos que aceptar que la pugna entre el querer mostrarse y el caer regularmente en el modo del encubrimiento, hace posible no solo la *erscheinnun*, sino también la posibilidad de que podamos hablar de fenómenos que necesitan ser sacados a la luz del día.

En su curso de Marburgo de 1925, Heidegger sostiene, por ejemplo, que lo característico de los fenómenos es que a menudo están encubiertos, puede ser en el modo de que nunca han llegado a ser descubiertos, o también en el sentido contrario en el que el grado de encubrimiento puede variar en el sentido de que el fenómeno puede estar enterrado, y en este caso quiere decir que lo sepultado así en algún momento se dio a conocer desde sí mismo, pero que luego cayó en el olvido.

Pero lo así sepultado puede seguir siendo visible así sea en el modo de la apariencia, y entiéndase dentro de este contexto por apariencia el ente mismo que en su mostrarse se da de una manera que no es él mismo, que presume ser, pero que realmente no se muestra tal y como este es. Se sigue que el esfuerzo fenomenológico según Heidegger en su curso de Marburgo, no es otro que el develamiento, el desmontar los encubrimientos que enturbian el camino que impide que el fenómeno se pueda llegar a mostrar desde sí mismo y tal y como este es en sí mismo. Con esto Heidegger pareciera distanciarse aún más del modo como Husserl formuló su fenomenología, por lo que, en el curso de 1925 sentencia en primer lugar, que lo encubierto se contrapone por definición al fenómeno, y que el tema principal y más urgente al que debe atender la fenomenología es a los encubrimientos, en razón de desmontarlos para lograr ver ello mismo. “Lo encubierto es el concepto *contrario a fenómeno*, y los encubrimientos son precisamente el asunto inmediato de la reflexión fenomenológica” (2006: 116).

Es posible entonces diferenciar con esto que mientras que para Husserl el fenómeno es lo puesto entre paréntesis, lo que está dado evidente e intuitivamente en la conciencia, y que en cuanto tal se ajusta al pensamiento, para Heidegger el fenómeno es lo que podemos hacer patente después de haberlo puesto al descubierto, es lo que subyace oculto en todo encubrimiento y que en virtud del análisis intencional guiado por la reflexión fenomenológica, podemos ir exhibiendo los modos de ser en los que se da ese encubrimiento para poder penetrar en ello mismo. Porque es indiscutible según lo expuesto hasta aquí, que para Heidegger, la fenomenología es un constante desenmascarar, desenterrar, destruir todos los prejuicios y supuestos que lo único que hacen es encubrir el fenómeno, el cual, por otro lado, nunca deberá ser asumido como dice Jean Paul Sartre en su introducción a *L'être et le néant* (1943), como lo que está más allá y permanece al otro lado del encubrimiento, sino que fenómeno y encubrimiento hacen parte aquí de la misma trama estructural intencional, que a medida de que el análisis intencional va progresando, el fenómeno podrá traerse a mostración originaria.

Sin embargo, cabe preguntarse si este modo de concebir la fenomenología como un método que pone al descubierto y que toma el teorizar y los prejuicios y conceptos dados del mundo como formas de encubrimiento que hay que abolir para que el fenómeno pueda darse, no es un modo de poner entre paréntesis, de hacer *epoche* para poder traer a la claridad del día lo que permanecía encubierto. De ser así, tendríamos que afirmar entonces que efectivamente en el pensamiento de Heidegger se cumple la exigencia por la cual toda investigación que tenga en sus miras el hacer patente ello mismo puede considerarse a sí misma como fenomenológica, y esta exigencia no es otra que la posibilidad de suspender todo juicio, creencia y concepto previamente dado, para ir a las cosas mismas.

Resta decir que es cierto que fenómeno es aquello que se muestra y en cuanto tal tiene la posibilidad de mostrarse desde sí mismo, puede acreditarse en la intuición; empero, mientras que en Husserl encontramos que el darse de los fenómenos mismos se circunscribe dentro de la conciencia intencional, el fenómeno heideggeriano puede estar encubierto por conceptos tradicionales, y por ente es necesario desmontar tales encubrimientos y traerlos a la claridad del día, claridad que no se da en la conciencia

pura, sino en la estructura fundamental y constitutiva del *Dasein*, del estar-en-el-mundo.

Conclusiones

Considérese en que lo trascendente en Husserl, en cuanto es un ente que mienta algo que no está contenido en él mismo, y que por esta misma razón es necesario llevar a cabo una suspensión o una puesta entre paréntesis para lograr ver con evidencia y sin constructos teóricos la cosa misma, puede quizás ser tomada esta trascendencia como encubrimiento en tanto hay algo que no deja ver bien los fenómenos, los cuales a su vez, después de haber practicado la *epoche* se disuelven en estructuras fenoménicas posibles.

En este sentido podemos encontrar una relación entre la fenomenología de Husserl, su modo de tratar los fenómenos, y el pensamiento de Heidegger. No obstante, siempre es bueno resaltar en el caso de Heidegger, que su concepto de fenomenología en cuanto un poner al descubierto a partir del análisis intencional aquello que está encubierto, está orientada a los intereses de una ontología fundamental que toma como referencia el ente existente como el tema de sus análisis, puesto que si la fenomenología es la ciencia del ser del ente, entonces ella deberá ser el método por el que penetrar en el ser de lo ente. Y en este punto también vale preguntarse si acaso Heidegger no será víctima de su propia crítica a Husserl al afirmar que la labor de la fenomenología en cuanto ontología es la de sacar a luz el ser de lo ente, circunscribiendo la investigación fenomenológica dentro del contexto de la facticidad, dentro de otra región de lo ente que se interroga al respecto de su ser.

Estas y otras preguntas serán ya objeto de posteriores investigaciones, sin embargo, para terminar, considérese cómo el desarrollo de nuestra investigación ha arrojado que la ontología-fenomenológica de Heidegger entendida como un modo de interrogar lo ente al respecto de su ser, al elaborar el concepto de fenómeno como función indicativa, a saber, como el hilo conductor para poder hacer que se muestre en sí mismo y desde sí mismo tal y como es, hace de la cuestión acerca del ser de lo ente, el fenómeno que hay que traer a claridad conceptual. Y así como para Heidegger la pregunta por el sentido del ser es la instancia más universal por la que comparece todo ente, para Husserl es la conciencia, puesto que la conciencia es para Husserl, lo que para Heidegger viene a ser el ser, es decir, fuente constitutiva de todo lo real e ideal y experiencia en general.

Por consiguiente, ambos conceptos: conciencia y ser-en-el-mundo se revelan aquí como fuentes originarias en las que se constituye todo, y al respecto de cuál de las dos es la estructura más originaria, podemos responder que ambas se co-pertenecen y están recíprocamente unidas, porque ¿cómo podremos preguntar acerca del ser del ente si antes no poseemos una conciencia así sea muy vaga de lo que es el ser? O mejor, ¿cómo es posible pensar en que somos conciencia si primero no se es? Ser y conciencia se hallan pues, en una determinada relación de originariedad intencional por la que se constituye todo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bech, J, M. (2001). *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Fondo de Cultura Económica.
- De Lara, F. (2008). "El concepto de fenómeno en el joven Heidegger", *Eidos*, n. 8, 2008: 234-256.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2012). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jaran, F. (2015). "El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología". En Rodríguez, R. *Ser y tiempo, un comentario fenomenológico*. Madrid: Editorial Tecnos.
- López, A. (2015). *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- López, A. (2017). *Psicología pura de la primera infancia y las experiencias fundantes. Dos meditaciones fenomenológicas y una disertación lírica sobre la educación*. Medellín: Editorial Bonaventuriana.
- Serrano Escallón, G. (1989). *Heidegger y la fenomenología; el camino hacia la analítica existencial*. Bogotá: Universitas Philosophica.
- Walton, R. (2004a). "Remisividad y mundo", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 30, n. 2, 2004: 313-334.
- Walton, R. (2004b). "Horizonticidad y juicio", *Anuario Filosófico*, n. 37, 2004: 197-240.